

Islam Liberal: Dari Mantra Intelektual Menuju Aksi Pembebasan

Oleh: Islah Gusmian

ABSTRAK

Sebagai sebuah tradisi dan gerakan, Islam liberal di Indonesia benih-benihnya sebenarnya telah lama ada, jauh sebelum Jaringan Islam Liberal (JIL) secara institusional didirikan oleh Ulil Abshar Abdalla dkk. Kiai Ahmad Mutamakkin (Kajen) dan Kiai Ahmad Rifa'i (Pekalongan) adalah merupakan salah satu eksemplar contoh di antara pemikir yang tidak hanya membangun pikiran-pikiran liberal, tetapi sekaligus juga membangun gerakan progresif di Nusantara dalam rangka melawan penguasa yang menindas.

Pikiran-pikiran liberal yang mereka lakukan bukan sekadar *intellectual exercise*, melainkan sebuah upaya bagaimana Islam mampu menjadi prisma yang memberikan sinar bagi kehidupan umat manusia, sehingga tercipta kedamaian dan ketentraman di bumi. Tulisan ini secara historis dan epistemologis membuktikan bahwa liberalisme dalam Islam, dalam pengertian mempraktikkan Islam sebagai rahmat untuk umat manusia, selalu akan tumbuh di tengah kehidupan yang carut-marut dan politik yang lacur. Cacian dan penyesatan memang selalu ada, tapi begitulah risiko dari sebuah perjuangan menghidupkan nilai-nilai Islam.

Kata-kata kunci: Islam Liberal, Islam Murni, Islam Indonesia, Pembaruan Islam.

A. Pendahuluan

Sejak dulu, Islam di Indonesia juga Islam di belahan dunia yang lain bukanlah Islam yang monolitik.

Islam sebetulnya penuh dengan warna-warni. Islam di Mekah pakai ikal dan jubah, sedangkan Islam di Indonesia pakai sarung dan peci. Ini

hanyalah metafor. Begitulah kenyataannya. Namun, sering kali sebagian umat Islam, suka mencari Islam yang satu, Islam yang diklaimnya murni dan sejati. Padahal, sangat sulit untuk, tanpa mengatakan mustahil, mengatakan menemukan Islam yang murni (Robert D. Lee, 1997: 20). Sebab, Islam yang lahir di Arabia sendiri pun secara historis, meminjam istilah Fadlou Shahedina, merupakan proses adaptasi dan adopsi. Pun apalagi di Indonesia. Maka, proses pencarian Islam yang murni dan otentik hanya akan melahirkan penolakan radikal terhadap tradisi dan kemodernan, yang pada akhirnya melahirkan perpecahan dan penegasian narasi dari komunitas yang berbeda; sekular dan Islam puritan.

Padaahal, pada saat yang sama persoalan umat Islam datang seperti gelombang, bergemuruh, bergulung-gulung, bertubi-tubi dan sangat kompleks. Tentu, mestinya menurut Robert D. Lee, bukan dengan pemikiran otentik untuk menghidupkan Islam dalam kancan global, tapi dengan silang budaya. Prinsip-prinsip dasar dalam *ushul fiqh*, telah memberikan konsep dasar; *al-'âdah muhakkamah*. Begitulah Islam, di antaranya, memahami tradisi dan membangun formulasi hukum.

Itulah sebabnya, Islam sebagai nama kemudian berkembang dengan sekian deret adjektif, yang mencakup sekian deret kepentingan dan tujuan. Salah satunya adalah "liberal". Jadilah Islam Liberal. Itulah yang diusung oleh kelompok Jaringan Islam Liberal di Indonesia.

Islam Liberal ini hadir ingin menjadi salah satu gerakan yang mengambil inisiatif untuk melakukan proses penghidupan spirit Islam dengan jalan penyadaran dan pembebasan dengan menekankan kebebasan pribadi dan pembebasan dari struktur sosial politik yang menindas. Dengan demikian, Islam Liberal muncul bukan sekadar sebagai pendulum yang membuka ruang *intellectual exercise*, lebih dari itu, ia bercita-cita memainkan peran transformasi etik dalam ruang sosial, budaya dan politik di Indonesia.

B. Islam Liberal dalam Peta Pemikiran Islam di Indonesia.

Sebelum lebih jauh melihat posisi dan peran yang ingin digerakkan Islam Liberal tersebut, terlebih dahulu saya ingin melihat bagaimana dan mengapa gerakan Islam Liberal ini muncul, serta posisinya di tengah dinamika pemikiran Islam di Indonesia.

Islam Liberal lahir di Indonesia

tentu bukan tanpa alasan. Ulil Abshar Abdalla, Koordinator Islam Liberal, menjelaskan bahwa setelah reformasi banyak bermunculan kelompok Islam, baik berupa partai politik maupun organisasi massa. Mereka ini menjadikan Islam sebagai agenda pokok, dan sekaligus daya tarik untuk umat. Di antara kecenderungannya, menurut Ulil tampak berbahaya, yaitu memolitisasi agama dan muncul isu kekerasan. Nah, salah satu tujuan pendirian Jaringan Islam Liberal ini, sebagaimana diakui Ulil, merupakan *counter* terhadap gerakan-gerakan Islam fundamentalis, radikal, dan ekstremis yang muncul setelah reformasi tersebut. Gerakan tersebut bagi Ulil perlu dilawan, bukan sekadar karena pemahaman keagamaannya literal, harfiah, dan memandang kelompoknya sebagai yang paling benar, dan kelompok di luar dirinya entah yang berbeda agama atau pun seagama, tapi beda pandangan, sebagai yang salah. Lebih dari itu, dalam kelompok ini sering kali Islam dijadikan alasan pembenar untuk tindak kekerasan (Ulil Abshar Abdalla, dkk., 2003: 227).

Jadi, tanpa harus terjebak pada masalah istilah yang dipakai, tampak bahwa Islam Liberal mula-

mula lebih sebagai gerakan *counter* terhadap suatu gerakan (yang disebutnya) Islam Radikal tersebut. Sebagai gerakan kontra gerakan, Islam Liberal pun dikomunikasikan dengan gaya yang tak jauh beda dengan kelompok gerakan yang diklaimnya radikal tersebut; provokatif, menggebu-gebu, dan menyalak-nyalak. Bedanya, Islam Liberal tidak menggunakan kekerasan fisik dan klaim kebenaran tunggal, karena sikap ini yang justru ia tentang (Ulil Abshar Abdalla dkk., 2003: 227).

Dari sikap gerakan kontra gerakan inilah Islam Liberal kemudian memproduksi berbagai wacana, meskipun masih terkesan fragmentaris, patah-patah, dan bila diamati lebih mendalam, bukan merupakan barang baru. Lihatlah *manifesto* Jaringan Islam Liberal (yang diolah dari hasil SWOT JIL di Ancol, Agustus 2003). Di sana terlihat bahwa setidaknya ada enam poin penting yang menjadi garis pijak Islam Liberal bergerak, yaitu membuka pintu ijtihad pada semua dimensi Islam; mengutamakan religio-etik, bukan makna literal teks; mempercayai kebenaran yang relatif, terbuka dan plural; memihak pada yang minoritas dan tertindas; meyakini kebebasan beragama; dan

memisahkan otoritas duniawi dan ukhrawi, otoritas keagamaan dan politik (*Gatra*, 6 Desember 2003). Hal yang sama telah dilansir Ulil dalam artikelnya di *Kompas*, 18/11/2002 berjudul “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam”.

Saya termasuk orang yang meyakini bahwa sebuah produk pemikiran tidak bisa dilepaskan dari basis sosio-historis-politik. Tak ada pemikiran atau pun tafsir yang lahir dari ruang hampa. Berbagai persoalan dan tantangan, begitu pun pemikiran yang berkembang di belahan dunia lain di Timur Tengah, maupun Barat, merupakan dua di antara sekian faktor penting mengapa sebuah pemikiran dan gerakan mesti (di)lahir(kan). Nah, pada akhirnya, pemikiran merupakan cerminan suatu budaya dan kepentingan. Oleh karena itu, bila Islam Liberal semata-mata hanya sebagai bentuk reaksi tersebut, mestikah “bayi” itu perlu dilahirkan di tengah problem super kompleks yang dihadapi umat Islam, khususnya masyarakat Indonesia?

Pertanyaan ini penting untuk diajukan. Sebab, sejak lama Indonesia telah mewarisi banyak warna pemikiran dengan segala konsekuensinya; bukan sekadar

pro dan kontra, tetapi bahkan pengafiran dan persekusi. Mari kita buka sejenak lembar sejarah Nusantara abad ke-17 M. Di sana kita melihat telah terjadi gerakan pemikiran yang melahirkan gerakan kontra gerakan. Misalnya, polemik antara Hamzah Fansuri dan Nuruddin Al-Raniri. Fansuri adalah tokoh yang merepresentasikan model sufistik Islam. Ia merupakan pendukung terkemuka mistiko-filosofis *wahdah al-wujûd* dari tasawuf Ibn Arabi dan Al-Jili. Ia menjelaskan, misalnya, bahwa alam raya dalam pengertian serangkaian emanasi-emanasi neo-Platonis dan menganggap setiap emanasi sebagai aspek Tuhan itu sendiri. (A.H. Johns, 1995: 72-7). Sedangkan Al-Raniri sebagai tokoh yang mengusung Islam syariah (formal). Ia menekankan pentingnya syariat dalam praktik tasawuf. Untuk kepentingan itulah, ia pun menulis beberapa buku, di antaranya *Shirâth al-Mustaqîm*. Dalam karyanya ini, ia menekankan (sebagai bentuk kritik atas Fansuri yang diklaimnya sebagai *preseudo-sufi*) tugas utama seorang Muslim dalam konteks syariah.

Ternyata pertentangan tersebut tidak hanya terjadi pada tingkat polemik intelektual dalam

bentuk penulisan buku. Lebih ekstrem, telah bergeser dan berkembang ke arah terjadinya pemberangusan pemikiran dan klaim “sesat” (*heretical*) dan “menyimpang” (*heterodox*) terhadap Fansuri. Mirip yang dialami oleh Ulil dengan Islam Liberalnya, yang diklaim menyimpang dan absah dihukum mati oleh Forum Ulama Umat Indonesia (FUUI) yang diketuai Athian Ali, 30 November 2002. Memang, sejak Syamsudin Al-Sumatrani sebagai tokoh yang sealiran dengan Fansuri memangku jabatan Syaikh Islam dalam pemerintahan Iskandar Muda (1607-1636), doktrin mistiko filosofis Wujudiyah yang diajarkan oleh Fansuri mengalami masa kejayaan. Dan sejak Iskandar Muda dan Syamsudin wafat, Raniri pada tahun 1637-an segera menjadi Syekh Islam, kedudukan tertinggi setelah Sultan menggantikan posisi Syamsudin. Sejak itulah ia dengan lebih leluasa melakukan proyek pemberangusannya terhadap doktrin *Wujudiyah* yang dipopulerkan oleh Fansuri. Dia melangkah demikian jauh dengan melakukan fatwa yang mengarah pada semacam perburuan orang-orang sesat; membunuh orang-orang yang menolak melepaskan

keyakinan dan meninggalkan praktik sesat mereka; membakar buku-buku Fansuri hingga jadi abu. Kisah tragis ini dicatat oleh salah seorang muridnya sendiri dalam kolofon karya Raniri, *Jawâhir al-'Ulûm fî Kasyf al-Ma'lûm*. (A. Daudy, 1983: 45).

Di Jawa juga terjadi hal serupa, sebagaimana yang dialami oleh Kiai Ahmad Mutamakkin (1645 [?]). Tokoh yang darah keturunannya mengucur dari Pangeran Benowo II, cucu Jaka Tingkir, ini hidup pada masa pemerintahan Kartasura saat itu dipegang oleh Amangkurat IV (1725-1726) dan Pakubuwono II. Ia pernah dituduh meresahkan masyarakat karena mempunyai ajaran Islam yang menyimpang. Yakni, Mutamakkin mengajarkan mistisisme lewat kisah Serat Dewa Ruci, suatu cerita *indigeous local* anonim yang diadaptasi dari kisah *Mahabharata*. Isinya tentang pedoman kesempurnaan hidup yang dipaparkan lewat dialog Bima dan Dewaruci. Mutamakkin juga dianggap 'keterlaluan' karena memelihara dua ekor anjing; dan kedua binatang itu dinamainya persis nama penghulu kerajaan: Abdul Qahar dan Qamaruddin.

Ada dua versi sejarah tentang Mutamakkin yang saling bertolak belakang, yaitu versi *Serat Cebilek*

yang ditulis pihak keraton yang menampilkan Mutamakkin dengan nyinyir, negatif dan bodoh, serta Teks Kajen (ditulis Kiai Sanusi pada tahun 1979 berdasarkan cerita lisan turun temurun di lingkungan keturunan Mutamakkin) yang mengangkat posisi Mutamakkin sebagai ulama yang pandai dan alim. Lepas dari sumber sejarah yang berbeda ini, tampak jelas bahwa produk pemikiran yang berbeda dan menyangkut kepentingan (kekuasaan) *mainstream* selalu melahirkan perebutan kuasa dan dominasi di dalam masyarakat, persekusi, dan hukuman mati.

Pada spektrum yang lain, kita mengenal juga tokoh Ahmad Rifa'i, kiai kelahiran Kendal pada 1786. Rifa'i membangun proposisi-proposisi penting dalam ajaran Islam, di antaranya, dalam berbagai karyanya, ia mengatakan bahwa mengabdikan kepada Pemerintah Hindia Belanda dan pembantunya merupakan pembangkangan agama atau suatu kemaksiatan yang dapat mengakibatkan pelakunya terjerumus ke dalam dosa besar. Simpulan Rifa'i itu memang lebih tampak sebagai reaksi dan perjuangan melawan kolonialisme Belanda. Ia menggunakan konsepsi-konsepsi agama yang

dibangunnya untuk melakukan perlawanan terhadap proses koloni di tanah airnya tersebut (Abdul Djamil, 2001: 115).

Ini adalah sekadar contoh bahwa pada abad ke-17 M telah terjadi dinamika pemikiran Islam di nusantara dengan segala ruang sosiohistorisnya. Dan pada paruh kedua awal abad ke-20 M dinamika pemikiran Islam Indonesia terus terjadi. Kita bisa melihat, saat itu muncul satu gerakan mengenai keharusan kembali kepada Al-Qur'an sebagai kitab rujukan dalam berislam; sebuah proyek yang diadopsi dari gerakan pembaruan Islam di Mesir yang dilakukan oleh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla, serta semangat puritanisme yang dibawa oleh Muhammad bin Abd al-Wahhab di Saudi Arabia (Mushtafa Kamal Pasya dan Adabi Darban, 2001: 5-50).

Gagasan kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis sebagai salah satu langkah pembaruan ini dimaknai dalam konteks puritanisme, yaitu suatu upaya pengembalian kemurnian Islam yang lebih didasarkan pada literalisme teks kitab suci. Rujukan pandangan ini diperkuat dengan sumber-sumber lain, yaitu dari Ibn Taimiyah, seorang pengikut madzhab Hambali yang gigih

dalam memberantas praktik-praktik keberagamaan umat Islam, yang menurutnya, tidak sesuai dengan Al-Qur'an dan Hadis (Ibn Taimiyah, 1405: 15). Gagasan ini merupakan reaksi atas model pemikiran madzhabiah dan tasawuf yang dinilai merusak orisinalitas Islam.

Buku-buku yang ditulis oleh tokoh-tokoh Persis, misalnya *Soal Jawab tentang Berbagai Masalah Agama* karya A. Hassan, menegaskan tentang penempatan Al-Qur'an sebagai rujukan dalam tata kehidupan. Muhammadiyah, organisasi yang didirikan oleh K.H. Ahmad Dahlan pada 1912, orientasi keagamaannya juga terilhami oleh gerakan Wahabi di Mekkah dan pembaruan pendidikan Muhammad Abduh di atas. Alwi Shihab mencatat, bahwa ada beberapa ketidaksamaannya, yaitu pendiri Muhammadiyah K.H. Ahmad Dahlan masih mengintrodusir tasawuf dan bersikap toleran pada tasawuf, meski generasi berikutnya menolak tasawuf dengan sangat radikal (Alwi Shihab, 1998: 193).

Gagasan radikal kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis ini terus meluas. Pada 1920-an berdiri Majelis Ahli Sunnah Cilame, yang mengusung kredo radikal tersebut. Ini terjadi, karena orang-orang

Majlis Ahli Sunnah Cilame mengenal gagasan-gagasan Persis, sebagai hasil dakwah dari tokoh-tokoh Persis, seperti A. Hassan, Asep Abdullah, E. Abdurrahman, Haji Mahmud Aziz dan Muhammad Natsir. Tokoh-tokoh Majelis Ahli Sunnah ini terdiri, di antaranya, Raden Haji Muhammad Zakaria, Haji Yusuf Tahiri, dan Haji Muhammad Anwar Sanusi. Di luar Jawa, semangat untuk kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis itu telah melahirkan gerakan Paderi, yang pertama kali dimotori oleh Syaikh Ahmad Khatib Minangkabau mantan Imam Masjid di Mekkah dari madzhab Syafi'i. Ia mengkritik sebagian umat Islam yang mempraktikkan tasawuf Sunni plus falsafi yang berkembang dalam ordo-ordo tarekat (Deliar Noer, 1982: 38-40). Kemudian, gerakan ini, setelah Ahmad Khatib, dilanjutkan oleh Syaikh Muhammad Jamil Djambek (1860-1947 M), Haji Abdul Karim Amrullah (1879-1945 M), atau Haji Rasul, dan Hamka (1908-1981 M) (Denys Lombard, 2000: 107).

Namun, perdebatan yang terjadi ternyata justru terjebak pada persoalan *furu'* misalnya masalah *tallafuzh al-niyyah*, *qunut* pada salat subuh, membaca *al-*

Fatihah di belakang imam, *dzikir* di akhir salat, tawassul dan doa bagi mayit, bukan konseptual-paradigmatik, dan bukan pula masalah sosial, ekonomi dan politik yang menjadi problem kongkrit umat saat itu. Naifnya, terjadilah penghujatan dan pengkafiran. Kalangan Majelis Ahli Sunnah menulis sebuah buku berjudul *Tasyqiq al-Awhaam*. Dalam buku itu dipaparkan beberapa argumentasi yang bernada cercaan tentang; (1) orang yang melafalkan niat dengan *qiyas* seperti yang dilakukan ulama Syafi'iyah sama seperti orang Yahudi; orang-orang yang membenarkan *talaffuzh al-niyyah*, sama dengan membongkar-bongkar Al-Qur'an, merusak agama, tidak tahu bahwa hal demikian *bid'ah* dan senang menambah-nambah Hadis Nabi. Oleh karena itu, mereka termasuk golongan *kufur* dan *musyrik*; (2) orang-orang yang melakukan *tawassul* adalah *musyrik*; (3) orang-orang yang tidak berhukum dengan hukum Allah adalah *musyrik*; dan (4) ulama-ulama yang berpegang pada pendapat imam mazhab adalah *musyrik*. Seharusnya mereka kembali pada Al-Qur'an dan Hadis. (Mohammad Iskandar, 2001: 207-208).

Serangan terhadap praktik

Islam yang tidak mempunyai legitimasi atas Al-Qur'an secara tekstual ini, disanggah oleh Haji Muhammad Sanusi, pemimpin Al-Ittihadul Islamiyyah. Ia menjawab dengan menulis beberapa buku, yaitu; *Tasyqiq Al-Awham fi al-Rad'i Anithagham* dan *Tahdzirul 'Awam Min Muftarayati Yahya al-Islam*. Beberapa pertanyaan yang diajukannya, misalnya, kepada kelompok Majelis Ahli Sunnah, ia minta diajukan dalil dari Al-Qur'an dan Sunnah yang menyebutkan bahwa *tallafuzh al-niyyah* adalah *musyrik*. Ia menanyakan, mana ayat Al-Qur'an dan Hadis Nabi yang mengharamkan *qiyas* yang dilakukan ulama Syafi'iyah, serta dalil yang menyamakan orang-orang yang melakukan *tallafuzh niat* sebagai orang Yahudi (Mohammad Iskandar, 2001: 214, 217, 221).

Sejarah spiral terus bergerak melingkar-lingkar dengan masalah dan paradigma yang berbeda-beda, tetapi tetap melahirkan pro dan kontra. Di era rezim Orba berturut-turut kita menyaksikan; gagasan reaktualisasi Islam yang dilansir Munawir Sjadzali yang ingin menangkap ruh keadilan dalam hukum waris (*ilmu farâ'id*) dengan mengetepikan tekstual Al-Qur'an; Harun Nasution dengan Islam rasionalnya yang

mengusung teologi Muktaizilah di tengah dominasi teologi Asy'ariah; Nurcholish Madjid (Cak Nur) yang mengusung proyek sekularisasinya sebagai jalan untuk menempatkan dan sekaligus membedakan Islam sebagai agama sakral dengan negara dan politik sebagai sesuatu yang profan; Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang mengusung gagasan pribumisasi Islamnya sebagai bentuk kesadaran adanya keniscayaan proses adaptasi dan adopsi dalam konteks pembumian Islam di Indonesia.

Masih banyak rona pemikiran Islam di Indonesia. Semuanya itu disebut dalam konteks untuk menunjukkan bahwa sebuah produk pemikiran tidak lepas dari problem yang dihadapi di mana pemikiran itu muncul. Reaktualisasi Munawir merupakan salah satu bentuk sikap realistik terhadap suatu kenyataan umat yang ternyata secara diam-diam seringkali tak memakai prinsip ilmu waris, karena kenyataannya dalam konteks Indonesia tak sepenuhnya mampu mencerminkan prinsip keadilan yang menjadi prinsip dan ide dasar dari ilmu waris. (Munawir Sadjazali, 1995; Iqbal Abdurrauf Saimima, 1988). Harun dengan Islam rasionalnya bergerak sebagai salah satu respon terhadap

kenyataan umat Islam Indonesia yang dianggapnya tak dinamis, karena pengaruh doktrin teologi Asy'ariah (Harun Nasution, 1995). Cak Nur dengan gagasan sekularisasinya ingin menempatkan Islam dalam kebun yang aman dari virus-virus politik dan negara, serta sekaligus menjadikannya sebagai alat kritik terhadap ketidakadilan dan kezaliman yang dilakukan oleh negara (Nurcholish Madjid, 1992). Dan Gus Dur sebagai tokoh yang dibesarkan dalam tradisi hibrid, begitu meyakini bahwa tradisi Islam secara kontekstual tidak harus dibahasakan secara rigid dan kaku. Namun, proses pribumisasi yang digagasnya itu, menurutnya, tetap harus bertumpu dalam kerangka *weltanschauung* Islam, yakni keadilan, persamaan dan demokrasi (Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Soleh, 1989: 81-96). Kesemua gagasan para tokoh tersebut pun akhirnya melahirkan pro kontra; mulai dari reaksi yang bersifat intelektual, emosional hingga pengafiran. Dan kini hadir Islam Liberal, dengan segala reaksi yang terjadi.

C. Islam Liberal: Bukan Barang Baru.

Gagasan-gagasan yang

diusung Islam Liberal, sebagaimana terbaca dalam manifesto Jaringan Islam Liberal dan berbagai proyek intelektualnya, sebenarnya bukanlah hal baru. Mereka yang terlibat di dalam Islam Liberal, sejauh ini tampak sekadar menyegarkan kembali paham Islam; pengemasan ide-ide lama dengan gaya provokatif. Gagasannya mengenai memahami Al-Qur'an secara historis, temporal dan partikular, dapat kita temukan dalam proyek *hermeneutika Qur'an* Hassan Hanafi yang mengusulkan suatu hermeneutik Qur'an yang spesifik (*juz'i*), temporal (*zamanî*), tematik (*maudhû'i*), dan realistik (*waq'i*), serta menekankan makna dan tujuan ketimbang kata-kata dan huruf. (Hasan Hanafi, 1989: 102-11).

Hermeneutik Qur'an bagi Hanafi haruslah berdasarkan atas pengalaman hidup di mana penafsir hidup, dan dimulai kajian atas problem-problem manusia. Teori hermeneutiknya utamanya didasarkan atas pengertian *asbâb al-nuzûl*, yang berarti bahwa realitas selalu mendahului wahyu. Interpretasi haruslah mengambil titik berangkatnya di dalam realitas, dalam problem-problem di mana manusia mendapatkan dirinya dan kemudian kembali

kepada wahyu (*Qur'an*) untuk mendapatkan jawaban teoretis (*logos*). Jawaban teoretis ini haruslah diterapkan dalam praksis. Interpretasi harus berakhir di dalam praksis (Moch. Nur Ichwan, 1995: 61-64).

Farid Esack, seorang Muslim Afrika Selatan dan Aktivis Hak Asasi manusia, juga mengusulkan sebuah "hermeneutika Qur'an tentang pluralisme religious untuk pembebasan" (*Qur'anic hermeneutic of religious pluralism for liberation*) yang didasarkan atas konteks dan pengalaman hidup masyarakat Afrika Selatan, yang pernah dibentuk oleh politik Apartheid, ketidakadilan dan penindasan. Sikap Esack ini terkait dengan hermeneutik penerimaan (*reception hermeneutics*) yang menurut Nor Ichwan terinspirasi oleh hermeneutik penerimaan yang diterapkan oleh Francis Schussler-Fiorenza untuk merumuskan hermeneutik feminis Bibel yang biasanya didiskusikan dalam konteks fungsionalisme (J.J. Buckley, 1990: 330). Bagaimana teks Qur'an diterima oleh masyarakat Muslim Afrika Selatan adalah merupakan persoalan yang sangat sentral. Demikian pula, konteks spesifik, di mana teks Qur'an diterima dan 'dihidupi', dan bukannya konteks

universal bagi Esack adalah titik berangkat interpretasi apa pun. Dalam hal ini, adalah masyarakatlah menurutnya yang berhak menginterpretasikan wahyu Allah (Qur'an) bukannya ulama (Farid Esack, 1997: 49-77). Esack kemudian merumuskan hermeneutik Al-Qur'an yang berporos pada pembebasan dan persamaan dengan mempertimbangkan aspek kontekstual (sosial sejarah) di mana ia hidup dan berada. Bagi Esack, tak ada tafsir yang 'bebas nilai'. Penafsiran, bagaimanapun, mengenai Al-Qur'an adalah *eisegesis* memasukkan wacana asing ke dalam Al-Qur'an (*reading into*) sebelum *exegesis* mengeluarkan wacana dari Al-Qur'an (*reading out*).

Mahmud Muhammad Thaha mengembangkan, sebutlah, sebuah 'hermeneutik untuk hak asasi manusia'. Metodologi interpretasinya, utamanya, didasarkan atas teori *naskh*. Namun, tidak seperti *naskh* tradisional yang mengatakan bahwa teks Madaniyah menghapus teks Makiyah, teori Thaha adalah sebaliknya, teks Makiyah menghapus teks Madaniyah. Al-Qur'an terdiri dari dua risalah: Risalah Pertama didasarkan atas teks Madaniyah,

dan Risalah Kedua didasarkan atas teks Makiyah. Teks-teks Makiyah lebih universal dan pluralistik ketimbang teks-teks Madaniyah. Keadaan sekarang, bagi Thaha, lebih mirip dengan keadaan pada periode Makh. Thaha mengusulkan agar kaum muslim pada masa sekarang haruslah kembali kepada teks-teks Makiyah (Risalah Kedua). Implikasi metodologi semacam ini dalam pemikiran Islam sangatlah besar, khususnya dalam bidang pemikiran hukum Islam. Dia mengkritik misalnya, hukum-hukum Islam tradisional, seperti hukum cambuk bagi pezina dan pemotongan tangan bagi pencuri, yang merupakan produk interpretasi teks-teks Madaniyah (Abdullah A. An-Na'im, 1992: 40-3).

Bahkan, di dalam rumusan ushul fiqh, kita pun bisa menemukan landasan konseptual gagasan-gagasan yang dilansir oleh Islam Liberal. Konsep hukum Islam yang menurutnya bersifat historis, misalnya, bisa kita temukan dalam diktum ushul fiqh: *taghayyur al-ahkâm bi taghayyuril amkinah wa al-azminah*. Konsep tentang adat kebiasaan dan kepantasan, bisa ditemukan dalam diktum kaidah ushul fiqh, *al-'âdah muhakkamah*.

D. Di manakah Bendera Islam Liberal itu Dikibarkan?

Namun, pengemasan ulang tersebut sejauh ini tampak masih bersifat fragmentaris dan patah-patah, belum tertata rapi dan konseptual. Ini tentu merupakan masalah bila Islam Liberal diandaikan sebagai proyek reformasi untuk mengembangkan apa yang diklaimnya sebagai religio-etik di dalam tubuh umat dan bangsa.

Bagi saya, satu prasyarat penting dalam suatu gagasan dan gerakan pemikiran haruslah mempunyai tiang pancang di mana ia dikibarkan, seperti yang dilakukan oleh Farid Esack, bukan sekadar *nomenklatur* sebagai identitas intelektual. Proses perumusan diktum-diktum sebagai basis ontologis Islam Liberal, dengan demikian haruslah menemukan dasar pijak aksiologisnya pada praksis kehidupan umat manusia. Kita tak perlu mengulangi sejarah Muktaizilah yang mengusung proposisi kebebasan dan kemerdekaan manusia, tetapi ia sendiri ternyata terkooptasi dengan proposisinya itu dan bersekongkol dengan penguasa pada zamannya, lalu menjadi rezim intelektual yang otoriter.

Ancaman dan kekerasan yang dialami Ahmad bin Hanbal, dalam debat masalah kebaruan Al-Qur'an, adalah satu kasus yang sangat vulgar dalam masalah ini.

Sekian banyak problem sosial, ekonomi dan politik di Indonesia yang telah menumpuk menunggu penyelesaian secara kongkrit. Bila spirit etika Islam kita panggil, mestinya dipancarkan di tengah problem-problem tersebut. Kita bisa belajar pada spirit Esack yang melawan rezim Apartheid, atau lebih dekat dengan tradisi Nusantara, belajar pada Ahmad Rifa'i yang memanggil spirit Islam untuk melawan kolonialisme Belanda. Dengan demikian, Islam Liberal, hadir di tengah problem bangsa, semestinya bukan sekadar reaksi pada apa yang disebutnya sebagai Islam radikal, dengan mengusung kebebasan berpikir dalam menafsir kitab suci. Diktum-diktum yang menjadi proposisi gagasannya mestilah mempunyai akar pada problem keumatan dan kebangsaan yang luas dan sedang terjadi di negeri ini.

Proposisi mengenai perlunya membuka pintu ijtihad pada semua dimensi Islam sesungguhnya merupakan kesediaan untuk terus melakukan inovasi-inovasi etis peradaban yang mempunyai implikasi

kongkrit terhadap nasib umat manusia. Sebab, perlunya ijihad bukanlah sekadar euforia kebebasan berpikir, tetapi lebih merupakan pencarian jalan di mana religio-etik harus ditegakkan dalam konteks sosial kemanusiaan.

Pemihakan kepada kalangan minoritas dan yang tertindas, bukan sekadar dalam konteks keyakinan, ras dan suku, tetapi juga dalam konteks ekonomi dan politik. Problem kemiskinan, pengangguran, eksploitasi anak-anak dalam kerja, eksploitasi perempuan dalam media dan iklan-iklan konsumerisme adalah termasuk di dalam pemihakan semacam ini. Hal ini memang bukan tanpa risiko, karena akan berhadapan dengan kekuatan negara, pemilik modal dan kepentingan kapitalisme global.

Pemisahan otoritas duniawi dan ukhrawi, atau otoritas keagamaan dan politik, bukan berarti meninggalkan kesadaran religio-etik di dalam ruang-ruang publik, seperti politik, tetapi justru harus menghidupkannya. Sehingga, Tuhan dalam pengertiannya sebagai inspirasi sumber moral, tidak hanya

dikunjungi di tempat-tempat suci, masjid, gereja, kuil dan yang lain, tetapi juga pada setiap saat. Dengan demikian, orang takut korupsi bukan semata-mata karena takut nanti ketahuan dan ancaman hukuman, tetapi secara etis, ia menyadari bahwa tindakan itu memang tak bermoral, tak layak dilakukan dan merugikan rakyat.

E. Penutup

Inilah tantangan yang dihadapi oleh gerakan Islam Liberal sekarang. Aksi perlawanan kiai desa terhadap kolonialisme seperti yang dilakukan oleh Ahmad Rifa'i dan kesadaran kritis terhadap penguasa seperti yang dilakukan Ahmad Mutamakkin, sesungguhnya merupakan inspirasi penting, ketimbang persekusi yang dilakukan Raniri atas Fansuri, atau pun pemikiran yang tak mempunyai tiang panjang di dalam problem keumatan dan kebangsaan.

Indonesia kini menghadapi sederet problem akut; kekerasan HAM, kemiskinan, politik yang lacur, dan sederet masalah yang lain. Nah, di mana wajah Islam Liberal itu kini berada?

DAFTAR PUSTAKA

- Abdalla, Ulil Abshar. "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam" *Kompas*, 18/11/2002
- Abdalla, Ulil Abshar dkk., *Islam Liberal dan Fundamental, Sebuah Pertarungan Wacana*. Yogyakarta: Elsaq, 2003.
- An-Na'im, Abdullah A. "*al-Ustadz Mahmud Muhammad Thaha: Isykaliyyat al-Tajdîd fî al-Qanûn al-Islâmî*", dalam Haidar Ibrahim Ali (ed). *Al-Ustadz Maḥmûd Muḥammad Thaha Ra'id al-Tajdîd al-Dîni fî al-Sudan*. Sudan: Markaz al-Dirasat al-Sudaniyah, 1992.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama*. Bandung: Mizan, 1998.
- Buckley, J.J. "The Hermeneutical Deadlock Between Revelationalists, Textualists and Functionalists." *Modern Theology* 6: 4, 1990.
- Cook, Michael, "Asal-usul Wahhabiyyah" terj. Yuliani Liputo, dalam *Hikmah Jurnal Studi-studi Islam*, No. 12, Januari-Maret, 1994.
- Daudy, A. *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Nuruddin al-Raniri*. Jakarta: Rajawali, 1983.
- Djamil, Abdul. *Perlawanan Kiai Desa, Pemikiran dan Gerakan Islam KH. Ahmad Rifa'i Kalisalak*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Esack, Farid, "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Heremeneutical Notions", dalam *ICMR.*, Vol. 2, No. 2, Desember, 1991.
- Esack, Farid. *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld, 1997.
- Hanafi, Hasan. *Manâhij al-Tafsîr wa Mashâlih al-Ummah*. Kairo: Maktabah al-Madbuli, 1989.

Hassan, A., *Soal Jawab tentang Berbagai Masalah Agama*. Bandung: CV. Diponegoro, 1988.

Ichwan, Moch. Nur. *Hermeneutika al-Qur'an: Analisis Peta Perkembangan Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer*. Skripsi Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, 1995.

Iskandar, Mohammad. *Para Pengemban Amanat*. Yogyakarta: Bentang, 2001.

Lee, Robert D. *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*. Westview Press, A Division of HarperCollins Publishers, Inc.. 1997.

Lombard, Denys. *Nusa Jawa: Silang Budaya II*, terj. Winarsih Patraningrat Arifin, Rahayu S. Hidayat dan Nini Hidayati Yusuf. Jakarta: Gramedia, 2000.

Madjid, Nurcholish. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1992.

Majalah Gatra. "Senandung Liberasi Berirama Ancaman Mati", laporan, 6 Desember, 2003.

Nasution, Harun. *Islam Rasional, gagasan dan Pemikiran*. Bandung: Mizan, 1995.

Noer, Deliar. *Gerakan Moderen dalam Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1982.

Pasya, Mushtafa Kamal dan Adabi Darban. *Muhammadiyah sebagai Gerakan Islam*. Yogyakarta: LPPI UMY, 2001.

Riddell, Peter. *Islam and the Malay-Indonesian World*. Honolulu: University of Hawai'i Press. 2001.

Saimima, Iqbal Abdurrauf. *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Panjimas, 1988.

Shihab, Alwi. *Membendung Arus, Respon Cendekiawan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*, terj. Ihsan Ali Fauzi. Bandung: Mizan, 1998.

Taimiyah, Ibn. *Al-'Aqîdah al-Wâsithiyyah*, diberi penjelasan oleh Dr. Fauzan Ibn `Abdullâh. Saudi Arabia: Jâmi`ah Li Imâm Muḥammad Ibn Su`ûd al-Islâmiyyah, 1405.

Wahid, Abdurrahman. "Pribumisasi Islam" dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Soleh. *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M, 1989.